

Sobre la vecindad y el miedo

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

EL DEBILITAMIENTO DE LOS VÍNCULOS VECINALES

EN un chef-d'oeuvre de la historiografía universal, *The family, sex and marriage in England 1500-1800*, y hablando de la evolución de la familia, dice Lawrence Stone que, por lo menos en Inglaterra, ya apunta al acabar el siglo XVI el *debilitamiento de los vínculos de vecindad*, que es uno de los rasgos de nuestra época. Y que el inicio del recorrido que llevaría a la imposición de la concepción nuclear de la familia, que es la que hoy domina en Occidente, ya se percibe allí en los últimos años del XVII y ante todo en el XVIII.

Digo aquí concepción familiar, y no familia, porque también sabemos, por las obras de Peter Laslett, que en la práctica la evolución de lo segundo —las estructuras familiares— han sido a lo largo de los tiempos menos importantes de lo que creemos; la mayoría de las familias de toda Europa, también las de Inglaterra, ya tenían una *estructura nuclear* en el quinientos, cuando empieza a abundar la documentación que permite hablar de estas cosas. Si hubo la evolución que Stone afirma, tuvo que darse en las maneras de pensar más que en las estructuras. Lo cual no deja de tener palmaria importancia.

Debió de haber razones de peso para que se diera ese cambio mental. Y bien pudo tratarse de lo que observa Delumeau en otro libro bastante comentado, *la peur en Occident*: hay un capital cambio entre el seiscientos y el siglo XVII en el conjunto de las *calamidades* que padecían los europeos desde el siglo XIV sobre todo: las epidemias que habían asolado el continente, principalmente desde 1347 hasta 1670 pierden vigor; los turcos, cuya amenaza había culminado en el XVI, han comenzado a devolver territorios a los monarcas cristianos; terminan las guerras de religión tras el boquete abierto en el alma europea por la reforma protestante; las crisis alimentarias se suavizan, desvinculándose de las crisis de mortandad en algunas regiones..., la gente, en fin, se siente más segura. Estas calamidades —y otras—, mientras se mantuvieron en vigor, habían probablemente contribuido a que la sensación de inseguridad se acentuara en cada hombre, a su vez reforzando el apoyo mutuo y por tanto la vecindad. Y, por lo mismo, y a la inversa, la relativa paz del setecientos —espiritual, sanitaria, bélica— pudo ayudar a que las relaciones de parentesco y vecindad se debilitaran.

No pocos historiadores han llevado el asunto más adelante y, partiendo de que el crecimiento de *las ciudades* y el replanteamiento de sus funciones fueron característica del siglo XVIII, aseguran que esto implicó también la reordenación de las relaciones entre los hombres. En la nueva ciudad setecentista, se ha escrito, se rompe la convivencia espacial entre gentes de distinto nivel; se forman barrios residenciales y barrios populares, insanos y superpoblados; se quiebra por lo mismo la unión espacial entre habitación y trabajo; los talleres buscan también sus propias zonas especiales. Pero ¿dónde se halla esta nueva ciudad del setecientos? Harían falta otras páginas para hablar de ello; no pocos trazos, es verdad, abogan por esa nueva imagen. Pero muchos otros, acaso mayoría, no. Y, en lo que ahora nos ocupa, las fuentes de la época hacen ver que en el XVIII sobrevivía el miedo a algunas de aquellas viejas amenazas —la peste, el hambre—, por más que ya constituyeran una leve realidad —por lo menos más leve que antes— en muchos lugares. Y subsistía además otro conjunto de *temores casi intemporales*, vinculados a la naturaleza humana (el temor a la noche, al lobo, a los espíritus, a la luna).

Algo tuvo que ver la Iglesia. En *Le peché et la peur*, el propio Delumeau nos muestra hasta qué punto la teología cristiana insiste especialmente desde el siglo XIV no sólo en la naturaleza trascendente de la vida y en la importancia de la existencia terrena como preparación de la eterna, sino también y sobre todo en lo temible del castigo final, pero en tal medida y manera que la espiritualidad tiende a sobre valorar la función ascética del terror al infierno en detrimento del amor a Dios como razón de una vida justa, o incluso en menoscabo de la esperanza suscitada por la Resurrección. La misma creación, la naturaleza y el cuerpo humano, frente al alma, con una concepción iniciáticamente maniquea, se presentan exageradamente, así, como esencial ocasión de pecado, objetos que por tanto hay que sujetar y matar. No hay, en este terreno, un cambio de sentido tras el descubrimiento de lo lúdico, —permítaseme: de ninguna manera lo lúdico— que se ha creído ver en el Renacimiento. Hay también —con otras palabras— un Quattrocento y un Cinquecento pesimistas. En los que, de otra parte, tampoco se percibe diferencia de fondo —en ese orden ascético— entre Reforma católica y Reforma protestante.

Ahora bien, siendo sin duda de un tenor rigorista la ascesis que se preconizaba, ¿se proeuró ajustar a ella la vida real?; es decir: siendo así que un *sistema ideocrático* —en el siglo XIV y en el XVIII como hoy mismo— puede constituir —a veces constituye de hecho— una superestructura que no se corresponde con el sistema o los sistemas de valores realmente imperantes en la sociedad respectiva (recuérdense, claro está, Rusia o la España de 1960), ¿actuaban los europeos de esos siglos movidos principalmente por miedo, sobre todo por el miedo a la trascendencia? Esto es: los textos pastorales y de los moralistas ¿sirven como reflejo de la realidad moral? La respuesta no es fácil y cabe poco más que concluir —esto sí— que, al menos hasta el siglo XVIII y, más de lo que se cree, también el ochocientos, la mayoría de los europeos profesaba la fe no sólo en la existencia de una realidad trascendental que pu-

**LA
PASTORAL
DEL MIEDO**

**LA
NOVEDAD DEL
MILENARISMO**

diera compensar los sufrimientos a que daban lugar aquellos y otros peligros, sino en la *capacidad protectora efectiva*, inmediata de los seres sobrenaturales sobre los vivos. En el valle de la Maurienne, que estudiaron Rambaud y Vicenne, por ejemplo, en los Alpes franceses, la gente vivía consciente si no pendiente del peligro (al frío, al fuego, a los animales, a los aludes, a las epidemias), a juzgar por realidades tan activas como el culto que se rendía en más de sesenta capillas dedicadas a San Roque o San Sebastián, veteranos valedores ante la peste, repartidas por sus sesenta y ocho aldeas.

Pero no sólo en estos medios rurales. Nos recordaba Anderson que, en pleno setecientos, la duquesa de Alba intentó curar a su hijo ingerir un dedo de San Isidro hecho polvo y que, en Francia e Inglaterra, se creía en la capacidad de los reyes para curar la escrófula, de tal suerte, que en las vísperas de la coronación de Luis XV y Luis XVI, en 1722 y 1754, pasaron ante ellos 2.000 y 2.400 enfermos, respectivamente, para tocarlos. Sabemos además que, en la primera de ambas ocasiones, Felipe V prohibió a los navarros que cruzaran los Pirineos para acudir a lo mismo, suponiendo quizá —odiosa presunción— que también los españoles podían sentirse movidos por tan torpes afanes. En Anjou, como en tantos lugares, con ésta u otra variedad, subsistía —y seguiría perviviendo, está claro— la especialización médica de los santos: Santa Emerancia para los males de vientre, San Apolinar para la dentadura, San Huberto para la rabia. La presencia protectora de la imagen de un santo se populariza de tal forma, sobre todo desde el XVIII, como modo particular de divulgación de la imprenta, que de una sola estampa el grabador francés Papillon tira 500.000 ejemplares. Así pues, ¿se trata de verdad de una pervivencia o es un paradójico brote de nuevas formas religiosas, y también defensivas?

Del XVIII mismo data la popularización de otra forma que a lo mejor creemos más antigua, *el exvoto*. Que parece nacido en Italia en las postrimerías de la Edad Media pero que hay que juzgar como uno de tantos elementos de la Reforma católica. Difundido por algunas zonas del sur de Europa desde el siglo XVI y sobre todo durante el XVII, había sido al principio una manera culta, de nobles o burgueses; sólo en la segunda mitad del XVIII comienza a convertirse también en recurso de clase media, no o apenas aún de los niveles sociales inferiores. Recuérdense los exvotos marineros de las tierras cantábricas, del propio setecientos, por más que en nuestra España la costumbre no llegó a arraigar nunca como en la península itálica y el Midi.

Pero ¿era todo esto síntoma de temor o de fe? Seguramente de ambas cosas; A algunos —pero hoy ¿no?— no le bastaban esas seguridades y juzgaban tan abrumadores los males presentes y tan contrarios al deseo del Juez terrible que veían en Dios, que no podían dudar de la inminencia de una intervención suya rupturista en el curso normal de las cosas, a lo mejor por medio de la anunciada segunda venida de Cristo, que destruiría el mal y reinaría por *mil años* antes del fin del mundo. No se trataba exactamente de pervivencias antiguas. Del estudio del milenarismo anglosajón infieren Harrison y Oliver que toma fuerza cuando termina el si-

glo, en parte —creen— coáio consecuencia de la desarticulación social y el desajuste entre precios y salarios que contribuye a provocar la industrialización.

La explicación puede pecar un punto de pedánea; pero al menos es cierto que es entonces cuando surgen algunos de los movimientos más fuertes: en los años noventa el del marino *Richard Brothers*, que convenció a no pocos de que lera un enviado de Dios para conducir nuevamente a los judíos a Tierra Santa, y el de *Joanna Southcott*, campesina y sirvienta que se concebía a sí misma como esposa de Cristo y elegida por Dios para anunciar su llegada inmediata. Su insistencia en la armonía social, entre ricos y pobres, que habría de caracterizar ese cercano reinado temporal de Cristo, la vincula —pero sólo como, expresión del alcance social de estas otras ideas— a las utopías cultas que.i sobre todo desde el siglo XVI (*Tomás Moro*) y en el mismo XVIII (*Rousseau*), tienden el puente que conduce al cristianismo milenarista de algunos de los primeros socialismos del siglo XIX (*Owen*, incluso *Saint-Simón*) y al milenarismo ateo de *Marx*. Y es llamativo que, hasta cierto punto, esta revitalización del milenarismo popular tenga lugar cuando languidecen las viejas prácticas satánicas!y brujeriles. Aunque en Suiza aún arde una mujer poribruja en 1782, la decadencia de la brujería en el seiscientos es cosa bien sabida, que ha dado a conocer entre nosotros, con maestría singular^ Julio Caro Baroja; se constata por ejemplo en Alsacia, y en España, en cuyo XVIII no hay nada semejante a los grandes procesos inquisitoriales del siglo XVI y comienzos del XVII baztanés, ni en Escocia nada parejo a la persecución que se desarrolló principalmente desde 1643, ni en las Trece Colonias causas como la no'voinglesa de las brujas de Salem en 1692. El último gran proceso francés data de 1730-1731.

El esfuerzo que en toda Europa hacen jueces civiles y eclesiásticos para extirpar esas prácticas desde el siglo XVI, sobre todo en el XVII, es otro aspecto de la Reforma protestante y católica. Se proclama con mayor claridad y énfasis que la brujería es| pecado, forma de posesión diabólica. Lo que, por paradoja, contribuye a que las autoridades judiciales abandonen el caso para dejarlo a merced de clérigos y exorcistas.

De la locura de algunos de estos visionarios no queda apenas duda. *Richard Brothers* hubo de terminar ;en un asilo. Y, entre las brujas encausadas en Inglaterra y Francia durante leí XVI y el XVII, encuentra D. P. Walker que abundan las enfermas de epilepsia, histeria y melancolía. La sociología!, que ha elaborado John Putnam Demos, de las brujas de la Nueva Inglaterra del seiscientos arroja como tipo dominante el de una mujer (lo son cuatro por cada brujo macho) de 40 a 60 años, de nivel social relativamente bajo y en situaciones menopáusicas o derivadas de ello.

Pero esto no debe empañar la importancia de su influencia entre sus coetáneos más próximos, gentes de medios artesanos tanto como eclesiásticos y notables diversos, por lo que se sabe de los milenaristas ingleses. Y en *número notable*: 20.000 creyentes contados nominalmente en 1815, en el caso de los southcottianos. Por más que sociológica y hasta culturalmente se puecla confundir aquí lo real con lo imaginario, ¿se comprende mejor, con esta

**LA SUMISIÓN
DE LA FIESTA
AL PODER**

perspectiva, la novedad que son, en el mundo católico del siglo - XIX, las *apariciones*?

No era aquella con todo, es obvio, una sociedad ajena a *la fiesta*. Los europeos del XVIII hoy nos parecerían sujetos exageradamente sobrios, es cierto; las jornadas laborales solían prolongarse de sol a sol (las leyes españolas recordaban que debía ser de ese modo, porque los jornaleros se estaban relajando) y es frecuente que los relatos de la existencia cotidiana de los individuos poco importantes —la multitud que no es anónima, como suele decirse, sino muy poco poderosa— nos lo prueban de forma fehaciente. Los españoles de mediados de siglo solían levantarse hacia las cinco y trabajar hasta el anochecer, y su diversión —en el sentido propio— se reducía a los pocos resquicios que esta obligación les dejaba: la conversación en la plaza pública de quienes esperaban que alguien los contratase, o a la puerta de la casa caído el sol, a veces en la taberna o en casa de uno de ellos jugándose a los naipes medio azumbre de vino. Entre los europeos del siglo XVII, por otra parte, se abre camino otra constante de nuestra época, que es tanto la medalla como el reverso del cotidiano pan y toros: la diversión que cabe calificar de colectiva continúa vertiéndose en la pluriforme realidad de la fiesta, que parece consustancial al ser humano, pero presencia un acontecimiento característico de los esfuerzos ordenancistas que distinguen a los celosos gobernantes modernos, civiles y eclesiásticos: un hecho palmario ya en el siglo XV pero omnipresente en el seiscientos y el setecientos: me refiero a *la sumisión de la fiesta* a un ordenamiento legal específico, como poco la dependencia directa de la autoridad: sometimiento universal y abrumador en nuestros días, que en su origen, por otra parte, es parejo de ese otro ordenancismo social que quiso ver Foucault (por más que no esté así de claro) en la marginación social y física de los locos, que habría sido la razón del nacimiento de los manicomios, a caballo también del XVII y el XVIII.

Regular la demencia y el ocio: ¿habráse visto peor síntoma del crecimiento del Estado?